

La sapienza trasformatrice in Occidente attraverso gli studi di Michela Pereira

Laura Antonella Piras

«I filosofi l'hanno tramandata occultandola nei loro libri, lettere, codicilli, usando immagini e metafore, parlando per enigmi e usando linguaggi diversi». ¹ Così un anonimo veneziano del XV secolo descrive le modalità di trasmissione della scienza alchemica, mettendo in rilievo il carattere segreto e iniziatico di quella che egli stesso definisce una «filosofia sublime e gloriosa che è nascosta agli sciocchi, ma rivelata agli uomini prudenti». ²

Le vicende della trasmissione del sapere alchemico hanno prodotto, nel corso dei secoli, un *corpus* testuale molto vasto e complesso. Inoltre, vari e spesso discordanti sono stati gli approcci alla disciplina da parte degli stessi alchimisti, nonché le definizioni e le interpretazioni che ne sono state date da coloro che, a vario titolo, si sono occupati dello studio di questa misteriosa dottrina.

Le tradizioni interpretative che hanno contribuito, nel ventesimo secolo, a tracciare la storia dell'alchimia sono fondamentalmente due. La prima, sviluppatasi in ambito psicoanalitico, che fa capo a Jung, ³ considera l'alchimia come espressione dell'inconscio individuale e collettivo e ne accentua il carattere psicologico-simbolico. ⁴ La seconda, nata invece in ambito storico-critico, dà risalto al valore epistemologico e storico della disciplina alchemica, mettendone in luce i fonda-

1 laurapiras85@live.it. *Conversatio philosophorum*, Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, ms. lat. VI. 215 (3599) il testo è inedito, la trascrizione e la traduzione dell'originale latino sono state effettuate da Michela Pereira, cit. in Michela Pereira, *Arcana Sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*, Carocci, Roma, 2001, p. 17.

2 *Ibidem*.

3 Si vedano, in particolare, *Psicologia e alchimia, Mysterium coniunctionis e Studi sull'alchimia*.

4 Cfr. D. Verardi, *Il simbolo e l'eterno miracolo. La riflessione di C. G. Jung sul "mysterium" della trasformazione*, in «Psychofenia», 24, 2011, pp.115-124 e, sempre di Verardi, *L'albero filosofico. Jung e il simbolismo alchemico rinascimentale*, in «Psychofenia», 21, 2009, pp. 51-64.

menti teorici e il ruolo da essa rivestito all'interno della cultura europea.⁵

Sullo sfondo di questo orizzonte speculativo, si inseriscono gli studi di Michela Pereira. Le sue ricerche sul rapporto fra alchimia e filosofia nella tradizione occidentale medievale e moderna rivestono un'importanza fondamentale nella storiografia contemporanea sull'alchimia.

In questa sede si cercherà di ricostruire l'itinerario culturale percorso dalla studiosa, che, come vedremo, non esclude dalla sua indagine le teorie junghiane, ma anzi le accoglie e le problematizza. Pur distanziandosi dall'idea junghiana di a-storicità dell'alchimia e dal carattere inconscio dell'*opus* alchemico, la studiosa fa propria la riflessione di W. Pagel esposta nella celebre recensione a *Psychologie und Alchemie*, che attribuisce all'analista svizzero il merito di aver realizzato «il primo tentativo, ampiamente riuscito, di comprensione dell'alchimia»,⁶ affrontando «il suo "mistero", il suo *Nachtseite*, cioè proprio il problema più urgente e spinoso per lo storico [...] l'opera di Jung «merita un'attenzione speciale da parte dello storico della scienza [...] anche come importante momento del ruolo giocato da motivazioni non scientifiche nella Storia della Scienza».⁷

Per la studiosa, inoltre, l'importanza dell'interpretazione junghiana dell'alchimia risiede «nell'aver messo in luce il carattere compensatorio dell'alchimia rispetto agli aspetti d'ombra della tradizione religiosa, filosofica e scientifica occidentale, facendo emergere il collegamento simbolico fra materia (il corpo), il femminile e il male; temi che ancor oggi – anzi oggi più che mai – sono rilevanti per una riflessione di ordine filosofico».⁸ La rilettura dell'alchimia nel suo sviluppo storico e nelle sue implicazioni rispetto alla storia della filosofia e della scienza effettuata da Pereira implica il tentativo, come afferma lei stes-

5 Cfr. D.Verardi, *Jung e il Medioevo. Una premessa*, in *Jung e il Medioevo - Jung et le Moyen Âge*, a cura di Donato Verardi, in *Lapis. Note e testi*, «Psychofenia», XIX, n. 33/2016, pp. 131-132.

6 W. Pagel recensione a C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, in «Isis» 39 (1948), pp. 44-48, cit. in Michela Pereira, *Sapienza e Mistero. Jung, l'alchimia, la "coscienza femminile"*, in *Jung e il Medioevo - Jung et le Moyen Âge*, a cura di D.Verardi, cit., p. 156.

7 Ivi, pp. 156-157.

8 Michela Pereira, *Arcana Sapienza*, cit., p. 15.

sa, «di esplorare la profondità e il significato possibile della tradizione dell'arte trasmutatoria, per il nostro presente, prendendo sul serio la proposta ermeneutica junghiana».⁹

L'alchimia è per Pereira un «sapere di forte impronta ermetica, che conobbe fra il XIII e il XIV secolo il suo momento culminante e che mantenne, nella modernità, una struttura epistemologica decisamente pre-moderna».¹⁰ Questo punto di vista viene esposto nel saggio *Sapienza e mistero. Jung, l'alchimia, la coscienza femminile*, accolto nel volume *Jung e il medioevo* a cura di Donato Verardi, nel saggio introduttivo *Mater Alchimia. Trasformazione della materia e cura del mondo*, in *Alchimia testi della tradizione occidentale*¹¹ e nell'introduzione al libro *Arcana Sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*. Il tracciato storico ricostruito nel libro *Arcana sapienza* e i testi tradotti e commentati in *Alchimia* costituiscono la base documentaria su cui l'interpretazione della studiosa si è formata e rappresentano una chiave d'accesso privilegiata alla conoscenza e alla comprensione dell'alchimia, nonché del suo sviluppo e della sua diffusione in Occidente. L'analisi di Pereira prende le mosse dalle origini della scienza alchemica, passando attraverso il suo momento apicale (il Medioevo), fino ad arrivare all'età contemporanea, quando il simbolismo alchemico viene recuperato e riutilizzato con finalità completamente diverse rispetto alla ricerca alchemica della perfezione materiale.

Attraverso le pagine di *Arcana Sapienza*, apprendiamo che l'alchimia affonda le proprie radici nel II secolo¹² ad Alessandria d'Egitto e si diffonde in Occidente solo a partire dal XII secolo. La fondazione

9 Id., *Sapienza e mistero*, cit., p. 156.

10 Ivi, p. 154.

11 Cfr. Michela Pereira, *Mater Alchimia. Trasformazione della materia e cura del mondo*, in *Alchimia. I testi della tradizione occidentale*, a cura di Michela Pereira, Mondadori, Milano, 2006, pp. XII-LXX.

12 Sebbene le pratiche metallurgiche, tintorie e farmacologiche abbiano origini antichissime, è solo a partire dal II secolo che compare una classificazione dei metalli come gruppo di sostanze ben definite e, poiché l'*opus* alchemico presuppone una conoscenza codificata dei metalli, secondo la studiosa, non si può parlare di alchimia prima di questo periodo. Cfr. Michela Pereira, *Arcana Sapienza*, cit., p. 34. Si veda, inoltre, Chiara Crisciani e Michela Pereira, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel Medioevo*, Fondazione CISAM, Spoleto, 1996.

dell'alchimia viene fatta risalire a Ermete Trismegisto, vissuto nel II secolo d.C., identificato col mitico dio egiziano Thot e a cui viene generalmente attribuita La *Tabula smaragdina*, considerata la base della pratica e della filosofia alchemica in Occidente.

I testi ermetici sono ritenuti espressione di una conoscenza ottenuta per rivelazione divina, fondata pertanto su basi diverse rispetto a quelle della filosofia e delle scienze naturali aristoteliche. Come scrive Pereira: «una scienza che trae origine da una rivelazione divina non può essere attinta con la ricerca razionale che prende il via dall'esperienza sensibile, ma esclusivamente attraverso il contatto con il mistero rivelato ai discepoli eletti, più profeti che scienziati nel senso greco del termine». ¹³ L'alchimia è dunque un'arte sacra che implica «la convinzione di poter *fare*, a partire dalla materia imperfetta e impura dei metalli, una sostanza perfetta e capace di trasferire ad altre sostanze la propria perfezione». ¹⁴ Le tecniche usate dagli alchimisti sono

le stesse dei minatori, dei metallurghi, degli orefici e dei tintori, ma lo scopo ed il senso del lavoro è decisamente diverso: non si tratta di strappare dalle viscere della Madre Terra materiali utili alla vita umana, ma di continuare e portare a compimento l'opera della Terra stessa, producendo a partire da questi stessi materiali il corpo perfetto (il *lapis philosophorum* o elixir) capace di conferire l'incorruttibilità a tutti i corpi materiali, compreso quello umano. Il prodotto dell'*opus* alchemico si configura perciò come un agente di salvezza integrale dell'uomo e del mondo. ¹⁵

13 Michela Pereira, *Arcana Sapienza*, cit. pp. 32-33. «Nei testi ermetici - sostiene Pereira - si compie un tentativo di accostare elementi della tradizione filosofica e scientifica sviluppata in Grecia alla religione egiziana». Ivi, p. 32.

14 Ivi, p. 21.

15 Ivi, p. 20. La ricerca della salvezza, attraverso il perfezionamento della materia, è un motivo di origine gnostica e contribuisce a rafforzare il carattere religioso della disciplina alchemica. Come afferma Michela Pereira «è nei miti gnostici che emerge l'idea di una scintilla divina caduta e rimasta racchiusa nell'opacità della materia creata, nella cui liberazione consiste la redenzione ultima dell'umanità e del mondo naturale». Inoltre, prosegue la studiosa: «l'idea di fondo della divinità imprigionata nella materia si rileva anche nel mito della creazione del mondo narrato nel Pimandro, opera attribuita all'insegnamento di Ermete». Ivi, p. 21.

Tra gli alchimisti ellenistici¹⁶ che raccolsero e portarono avanti l'insegnamento di Ermete, assumono un'importanza fondamentale Maria l'ebrea, la prima alchimista nota con il proprio nome e che diede un contributo fondamentale alla dottrina alchemica e Zosimo di Panopoli. Come osserva Michela Pereira, l'elemento innovativo del suo fare alchimia è «lo sfondo religioso gnostico, che sviluppa l'elemento sacrale del sapere trasmutatorio. [...] L'elemento gnostico viene inserito nel discorso alchemico di Zosimo in primo luogo mediante il resoconto delle operazioni sulle sostanze materiali nella forma di visioni avute in sogno». ¹⁷ Ed è proprio in queste visioni che Jung «trovò la conferma della propria interpretazione dell'alchimia, i cui contenuti, definiti come inconsci, provengono a suo giudizio “da quelle zone psichiche di confine che sfociano nel mistero della materia cosmica”». ¹⁸

A questa affermazione Pereira tuttavia controbatte esponendo la necessità di sottolineare che:

l'indubbia valenza religiosa dell'opera dell'alchimista alessandrino *non* significa che le operazioni da lui descritte siano riducibili a metafore di dinamismi interiori [...] I sogni dell'antico alchimista non hanno dunque lo stesso statuto dei sogni dei pazienti di Jung: nell'età ellenistica in cui il sapere dei segreti naturali viene ottenuto per rivelazione o dono divino, il sogno è uno dei veicoli, forse il più comune, di tale conoscenza. [...] riconoscere nelle sue visioni e nella pratica alchemica [...] il tema della ricerca della salvezza significa riconoscere in un'attività manuale diretta alla trasformazione di sostanze materiali l'orientamento religioso conforme al grande motivo della mistica ellenistica: la liberazione del principio divino, o anima, dai legami della materia. ¹⁹

Dopo la distruzione della biblioteca di Alessandria e la chiusura della Scuola di Atene molti intellettuali greci si trasferirono in Orien-

16 La filosofia alchemica ellenistica si appropria delle dottrine ermetiche mescolandole con le filosofie del pitagorismo e della scuola ionica, nonché, come si è detto, dello gnosticismo. Notevole è inoltre l'apporto della filosofia aristotelica, platonica, neoplatonica e stoica.

17 Michela Pereira, *Arcana Sapienza*, cit., pp. 52-53.

18 Ivi, p. 53.

19 Ivi, pp. 53-54.

te e il sapere greco si diffuse anche nel mondo islamico. I testi degli alchimisti greci furono tradotti in arabo e iniziarono ad essere messe in pratica le pratiche trasmutatorie. Il maggiore esponente della alchimia islamica è senza dubbio “Geber”, J bir ibn Hayy n con il suo nome, infatti, ci è stata tramandata la più ricca e significativa raccolta di scritti alchemici arabi. All’interno della produzione araba di argomento alchemico, oltre alle opere di Avicenna, assumono notevole rilevanza anche i testi di Ibn Umayl che

ci mostrano fino a che punto le idee ermetiche fossero penetrate nella alchimia araba, e sono specialmente importanti perché inquadrano le operazioni alchemiche in compiuta e ricchissima cornice allegorica. Dal motivo centrale, le nozze del sole con la luna, ha origine una serie di immagini della *coniunctio oppositorum* che, utilizzate come metafore linguistiche nei testi latini dei secoli XIV e XV, si ritrovano come vere e proprie raffigurazioni alla base dei motivi più diffusi nell’iconografia alchemica rinascimentale,²⁰ da cui sono state fonte di ispirazione per l’interpretazione junghiana dell’alchimia.²¹

20 Fra gli alchimisti rinascimentali, riveste un ruolo fondamentale la figura di Paracelso che si dedicò a una sostanziale riforma della dottrina alchemica. In particolare, egli si concentrò sullo sviluppo medicinale dell’alchimia, ponendo in secondo piano la trasmutazione dei metalli e valorizzando l’operazione alchemica come metodo di purificazione delle sostanze. Scrive Michela Pereira: «Paracelso intuì [...] che mediante la separazione e la purificazione si può eliminare la tossicità dei farmaci [...] inoltre egli riconobbe il principio farmacologico (*arcantum* o *quinta essentia*) nella natura interna e invisibile delle cose e non nelle loro qualità elementari sensibili. Il farmaco dev’essere perciò prodotto ricorrendo a tecniche alchemiche che permettano di estrarre tale principio, intuito in base alla dottrina della *signatura* [...] cioè all’idea che l’esterno visibile di ogni sostanza sia un segno del suo interno visibile. [...] Il significato profondo del legame paracelsiano con l’alchimia si chiarisce in maniera definitiva nel Paragranum col riconoscimento che essa non è solo l’arte della separazione, ma è, in primo luogo, una dottrina che insegna, seguendo *la natura sagax* «madre dell’esperienza» a portare a perfezione ciò che la natura stessa ha lasciato incompiuto. [...] Secondo Jung, è l’intuizione del *lumen naturae* che guida l’opera paracelsiana di riforma della medicina, perché per Paracelso in questa «luce della natura» concordante con la «luce della rivelazione», ma indipendentemente da essa, risiede l’unica legittima guida del medico». Ivi, pp. 209-212.

21 Ivi, pp. 102-104.

Nella cultura araba, l'alchimia assume il significato simbolico di un lavoro sull'anima stessa, attraverso le trasformazioni cui la materia viene sottoposta. Come nota Henry Corbin, studioso della tradizione filosofica dell'Islam, «l'operazione alchimica si annuncia [...] come una tipica operazione psico-spirituale, non certo nel senso che i testi alchimici siano "un'allegoria dell'Anima", ma nel senso che le fasi dell'operazione *realmente* compiuta su di una materia *reale*, *simboleggiano con* le fasi del ritorno dell'Anima a sé»²². La trasmutazione diventa, in questo modo, «mezzo di ascesa alla realtà spirituale» e viene rafforzato «il legame tra alchimia e ricerca mistica già adombrato in autori bizantini».²³

Attraverso la cultura araba i segreti di Ermete giunsero fino al Medioevo. L'incontro tra la cultura islamica e il mondo latino avvenne per la prima volta in Spagna, probabilmente grazie all'attività di Gerberto di Aurillac (papa Silvestro II). Nel 1144, Roberto di Chester tradusse dall'arabo il *Liber de compositione alchimiae* di Morieno, più noto come *Testamento*, che presenta l'*elixir* come agente di perfezione dei metalli e offre un modello operativo che costituirà la base del sapere degli alchimisti occidentali. Nella sua opera, Morieno mise in primo piano il carattere segreto dell'alchimia, mostrando come questo sapere non possa essere ottenuto se non con fatica e pazienza e richiede un rapporto di reciproca fiducia tra chi impara e chi insegna.²⁴ Il dato di fondo dell'insegnamento di Morieno è il legame fra *opus* alchemico e processi vitali. Le sue affermazioni furono lette da molti alchimisti medievali come «indicazione della continuità fra l'artefice e la sua opera, una continuità materiale per cui è il corpo stesso dell'uomo [...] a fornire la materia prima dell'*opus*».²⁵

Il primo alchimista medievale può essere considerato Ruggero Bacon. Nelle sue opere Bacon indica il fondamento dell'alchimia «nel processo unitario della generazione naturale che lega in una catena tutti gli esseri inanimati e animati, eredità del pensiero ermetico; e ne

22 Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*, trad. it., Adelphi, Milano, 1989, cit. in Michela Pereira, *Arcana Sapienza*, cit., p. 97.

23 *Ibidem*.

24 Cfr. Michela Pereira, *Arcana Sapienza*, cit., pp. 116-117.

25 Ivi, p. 118.

sottolinea il parallelismo con la filosofia naturale e con la medicina, fondato nelle loro “radici comuni *in naturalibus*”, sicché la lingua dell’una parla velatamente anche delle altre»²⁶. In particolare, risulta evidente il legame fra alchimia e medicina. Nell’*Antidotarium* e nel *De erroribus medicorum*, ad esempio, Bacone indica l’alchimia quale «rimedio per far fronte agli incerti risultati della preparazione dei farmaci, [...] [sostenendo] la necessità che il medico sia anzitutto un filosofo».²⁷

Alla fine del XIII secolo si collocano la figura di Arnaldo da Villanova, con il suo *Rosarium philosophorum*, e le opere apocriefe attribuite a Raimondo Lullo, considerato uno dei più grandi alchimisti della tradizione occidentale. Nel *Testamentum* a lui attribuito viene formulata filosoficamente l’idea centrale dell’alchimia.

Ritrovando la matrice purissima della creazione, e operando secondo le regole della natura per «riformare» la natura stessa attraverso lo spirito della quinta essenza che è come la forma di tutte le forme si può produrre un corpo purissimo dotato della suprema *aequalitas*, che è principio di vita allo stato puro [...] L’idea che questo elixir possa essere usato sia come agente di perfezione della materia inerte, sia come farmaco di lunga vita (se non dell’immortalità), fa sì che l’alchimista ritenga di poter ottenere, sulla terra e dalla materia terrestre, la fonte del corpo glorioso che la dogmatica cristiana riserva all’epoca del giudizio finale, compiendo la speranza paolina di una salvezza estesa a tutto il creato (Rom. 8, 21) e quella gioachimita di una terra senza il male.²⁸

Importante risulta, inoltre, Giovanni da Rupescissa, vissuto durante la seconda metà del Trecento, che, attraverso l’identificazione della quintessenza alchemica con l’alcol distillato dal vino, ritenne di aver realizzato l’unificazione di terra e cielo, superando la scissione caratteristica della filosofia aristotelica.²⁹

Fra le personalità illustri del Medioevo che si occuparono di Alchimia spiccano, inoltre, Alberto Magno che considerò l’alchimia non come una semplice tecnica, ma un’*ars* sorretta da specifiche teorie, che rientra a pieno titolo nell’ambito della filosofia naturale e Tommaso

26 Ivi, p. 143.

27 Ivi, p. 149.

28 Ivi, p. 159.

29 Cfr. ivi, p. 169.

d'Aquino, cui viene attribuito uno dei testi più interessanti del Medioevo: l'*Aurora consurgens*, in cui «l'alchimia che lavora la materia vile e disprezzata per estrarne la perfezione e moltiplicarla, insegna dunque la *scientia Dei*, ed a chi si avventura nella ricerca dona l'Aurora [...]. Dona l'accesso alla casa della Sapienza e alla elargizione dello Spirito, e infine alle nozze mistiche fra lo Sposo e la Sposa»³⁰. Come afferma Pereira «l'*Aurora* va oltre il testo cristologico, perché include e anzi assume come centro la simbologia femminile della Sapienza rinnovatrice»³¹.

A partire dalla metà del Trecento si verificò una profonda modificazione delle modalità comunicative dell'alchimia. Si produsse, infatti, un progressivo passaggio dalla scrittura alla visualizzazione, che influenzò il successivo percorso della produzione alchemica fino alla completa sostituzione delle parole con le immagini avvenuta in età barocca³². Come scrive Michela Pereira:

Il segreto, il linguaggio metaforico, le formule oracolari – come quella, spesso richiamata da Jung, «una materia, unum vas, unum opus» –, che caratterizzano i testi alchemici da quell'epoca in poi, segnalano il mutato contesto di riferimento e offrono ampio spazio alle analogie con immagini religiose della salvezza come morte e rinascita: dal richiamo al seme che deve morire sottoterra perché il grano verdeggi di nuovo, al parallelo con la passione e la resurrezione di Cristo, che compare per la prima volta in un trattatello trecentesco attribuito ad Arnaldo da Villanova, *Exempla*. Un elemento importante di questo cambiamento comunicativo concerne infine l'uso innovativo delle immagini nei testi d'alchimia, che si riscontra a partire dalla fine del XIV secolo. Fra i più antichi cicli di miniature alchemiche spicca quello che accompagna l'*Aurora Consurgens* che venne edita e commentata da Marie-Luise von Franz a completamento del *Mysterium Coniunctionis*.³³

30 Ivi, p. 182.

31 *Ibidem*.

32 Un esempio lampante di questo fenomeno è il *Mutus Liber* del 1677.

33 Michela Pereira, *Sapienza e mistero*, cit., p. 162.

È a questo sistema di simboli che Jung fa riferimento.³⁴ L'immagine di Natura-Materia che piange e si straccia i vestiti all'inizio del *Testamentum pseudolulliano* e le affermazioni che aprono *Aurora consurgens* confermano la sua idea del lavoro alchemico come «ricerca di una redenzione complementare a quella cristiana, una redenzione *della* materia e non una liberazione *dalla* materia».³⁵

Su questo aspetto della proposta junghiana si concentra l'analisi di Pereira nel saggio *Sapienza e mistero. Jung, l'alchimia, la coscienza femminile*,³⁶ dimostrando come Jung sia riuscito a raggiungere

una tale comprensione dell'alchimia, che gli permise di illuminarne il senso e di metterne in luce la fecondità come deposito di una sapienza complementare al pensiero di matrice cristiana che caratterizzava l'epoca medievale, nella quale l'arte trasmutatoria aveva raggiunto il mondo di lingua latina attraverso le traduzioni dall'arabo, presentandosi dapprima come un'arte del perfezionamento dei metalli e collegandosi poi alla medicina e alle ricerche che miravano a una rinnovata acquisizione della perfezione corporea, alla longevità, e in prospettiva all'immortalità materiale.³⁷

34 Come scrive Pereira: «L'uso di materiali simbolici rintracciati nella tradizione dell'alchimia per amplificare le immagini prodotte dall'inconscio dell'analizzando/a durante il lavoro terapeutico si intreccia con la progressiva messa in luce dell'affinità archetipica fra l'*opus* degli alchimisti e il processo d'individuazione: il ricorso alla storia contiene infatti un aspetto euristico e offre una base oggettiva per fatti, la cui verità non può (o forse non può ancora) essere dimostrata scientificamente. La lettura di Jung si addentra dunque nella storia, anche se non è una lettura storica del fenomeno alchemico: «il loro [degli alchimisti] lavoro con la materia era, è vero, un serio tentativo di penetrare nell'essenza delle trasformazioni chimiche; però era anche, e spesso in misura preponderante, la rappresentazione d'un processo "psichico" a decorso parallelo [...] È appunto la problematica, che abbiamo descritto, del processo del divenire della personalità, il cosiddetto processo d'individuazione». Ivi, p. 175.

35 Ivi, p. 166.

36 Molti temi trattati in questo saggio trovano esposizione più ampia in Michela Pereira, *Il paradigma della trasformazione. L'alchimia nel Mysterium Coniunctionis di C. G. Jung*, in Jung, *La tensione del simbolo – aut aut*, n.s. 229-30 (1989), pp. 197-217 e in Ead. *L'alchimia e la psicologia di Jung*, in *Trattato di psicologia analitica*, diretto da A. Carotenuto, Utet, Torino, 1992, vol. I, pp. 415-445.

37 Michela Pereira, *Sapienza e mistero*, cit., p. 169.

Non si può non notare il carattere trasgressivo della pratica alchemica che si pone in un rapporto particolare nei confronti della fede cristiana nella redenzione³⁸

L'opera di salvezza compiuta da Cristo – che aveva realizzato nella Incarnazione la *coniunctio* di divino e umano – valorizza – implicitamente la realtà materiale e corporea; ma la tradizione cristiana aveva collocato fuori dal tempo (alla fine dei tempi) la realizzazione completa della salvezza, quella espressa nella frase paolina: «La creazione stessa un giorno sarà liberata dalla schiavitù della corruzione, per aver parte alla libertà della gloria dei figli di Dio» (Rom. 8, 21). Gli alchimisti invece, che pure nel Medioevo (ma anche successivamente) non si considerarono mai in opposizione rispetto alla fede cristiana, trovarono nella dottrina di probabile derivazione orientale dell'elixir quello che appariva come uno strumento per realizzare nel tempo (e magari in un tempo molto breve) la speranza paolina. Così il parallelo fra il *lapis* alchemico e Cristo, che a partire da Jung, è stato messo in rilievo in numerose interpretazioni moderne del fenomeno alchemico, non va letto come una pia metafora, ma come un tentativo – reale, seppure fondato su una utopia – di completare l'opera della redenzione includendovi il piano della materia».³⁹

All'interno di alcuni saggi sulla psicologia e sulla religione, Jung indaga «l'integrazione del quarto elemento (che gli alchimisti indicavano nella *terra*, contrapposta agli altri tre elementi *asomata*) nel simbolo trinitario cristiano, indicandone l'equivalenza simbolica col principio femminile».⁴⁰ In *Psicologia e religione* l'analista afferma:

38 A questo proposito mi sembra significativo ricordare che anche i massimi Padri e Dottori della Chiesa si occuparono di alchimia. San Tommaso d'Aquino, Sant'Agostino e Sant'Ambrogio «vogliono apprendere questa parte della filosofia non per desiderio di ricchezza, ma perché volevano indagare i segreti della natura». Michela Pereira, *Arcana sapienza*, cit., p. 26.

39 Michela Pereira, *Un tesoro inestimabile: elixir e «prolongatio vitae» nell'alchimia del '300*, in «Micrologus» 1, 1993, pp. 181-182.

40 Ivi, p. 165.

mentre al centro del simbolismo cristiano vi è una trinità, la formula dell'inconscio rappresenta una quaternità [...]. Senza dubbio i filosofi della natura nel Medioevo intendevano con quarto elemento la terra e la donna. Il principio del male non veniva menzionato apertamente, ma appare nella qualità velenosa della *prima materia* e in altri accenni. La quaternità nei sogni moderni è una creazione dell'inconscio [...] spesso personificato dall'*anima* figura femminile. Pare che da lei provenga il simbolo della quaternità.⁴¹

L'immagine di un Dio trinitario rappresenta, sul piano dogmatico, l'esclusione del femminile dalla divinità. Per Jung rimettersi in contatto con questo elemento significa fare i conti con il rimosso, con l'Ombra, e quindi mettere in comunicazione una forza attiva, inconscia con il piano cosciente.⁴² Jung riconosce nella ricerca alchemica, orientata alla perfezione della materia, e quindi al recupero di quella polarità femminile e oscura che la teologia cristiana aveva privato di realtà ontologica, l'equivalente storico della psicologia dell'inconscio e mette in relazione l'*opus* alchemico al processo di individuazione. Tuttavia, precisa Pereira, «l'attività degli alchimisti non può essere considerata espressione dell'inconscio (come i sogni o le fiabe) ma va riconosciuta come un'indagine operativa e cosciente volta a sperimentare, *producendolo*, un "oggetto" ancora sconosciuto».⁴³ Per la Pereira, l'importanza della riflessione junghiana, sia dal punto di vista psicologico che da quello culturale, risiede nello sforzo di «rimettere in comunicazione le istanze coscienti con quelle in ombra perché rimosse o non ancora emerse, verso un'integrazione espressa simbolicamente dal Sé sul piano dell'individuo, e dalla nozione dell' *unus mundus* sul piano del rapporto con la realtà».⁴⁴

L'alchimia costituisce per l'analista svizzero un terreno di confronto con le proprie esperienze da terapeuta e il riscontro oggettivo per le dinamiche della psiche esposte nell'opera *l'Io e l'inconscio*. D'altra

41 Carl Gustav Jung, *Psicologia e religione*, in *Opere*, vol XI, Boringhieri, Torino, 1979, pp. 67, 70, cit. in *ivi*, p. 166.

42 Cfr. Michela Pereira, *Sapienza e mistero*, cit., p. 155.

43 Michela Pereira, *Arcana Sapienza*, cit., p. 277.

44 *Ivi*, pp. 281-282.

parte, i testi alchemici attestano, in tutte le fasi della storia dell'alchimia,

la dinamica fra contenuti coscienti (conoscenze proto-chimiche e concezioni naturalistiche) e materiali di origine inconscia (la lettura vitalistica e soteriologica dei processi di laboratorio). È per questo motivo che tali scritti, insieme alle immagini che li accompagnano soprattutto a partire dal XV secolo, hanno potuto offrire a Jung una sorta di controprova complessiva della sua ricerca psicologica: non come semplice repertorio di simboli, ma come oggetto di un confronto storico, in grado di compensare l'angolo di visuale soggettivo dell'indagatore della psiche [...] "figure e leggi" che Jung riconobbe nei testi più importanti della tradizione alchemica si basano su una relazione profonda di vero e proprio *feedback*, sviluppata nella prassi operativa e in alcuni testi degli alchimisti stessi, fra la mente dell'artefice (quasi una "coscienza femminile" o meglio, una "coscienza ermetica", se ricordiamo che Ermete è, fra le molte sue prerogative, il pater della Dea, che mantiene la propria connessione al mistero originario di lei) e la natura/materia con la quale la mente si congiunge e genera, rispettandone i tempi.⁴⁵

Il valore psicologico attribuito all'alchimia a partire dalle interpretazioni mitico-simboliche del tardo Rinascimento e che è stato ribadito dalla psicologia junghiana indica che «in essa è presente un contenuto significativo non ancora pienamente integrato nella razionalità occidentale».⁴⁶

Com'è noto, a partire dall'età moderna, l'alchimia non trova più spazio nell'ambito delle scienze sperimentali. La nascita della chimica sancisce la separazione fra aspetto «simbolico-produttivo» e quello «sperimentale-cognitivo» delle ricerche di laboratori⁴⁷. L'alchimia scivola progressivamente nell'ambito della filosofia occulta, rimanendo ai margini dello sviluppo del pensiero moderno come un'ombra⁴⁸. Nel-

45 Michela Pereira, *Sapienza e mistero*, cit., p. 175- 177.

46 Michela Pereira, *Arcana Sapienza*, cit., p. 273.

47 Cfr. *ivi*, p. 251.

48 Cfr. Michela Pereira, *Sapienza e mistero*, cit., p. 154.

l'epoca del progresso tecnologico e scientifico, tuttavia, la sapienza trasformatrice continua a mantenere una certa attrattiva anche al di fuori dei circoli esoterici. Emblematico, a questo proposito, risulta l'interesse dimostrato da alcune filosofe e epistemologhe contemporanee nei confronti della sapienza alchemica. Questo fenomeno indica per Pereira «una non troppo sotterranea affinità fra la ricerca filosofica femminile e quella filosofale alchemica». ⁴⁹

È ciò che avviene nell'opera di Maria Zambrano, la quale riconosce una valenza alchemica nel proprio percorso filosofico, arrivando ad affermare: «senza saperlo, da molti anni, anche io stavo praticando l'alchimia». ⁵⁰ Per Zambrano, la filosofia è infatti «trasformazione del sacro nel divino, e cioè trasformazione di quanto è viscerale, oscuro, passionale e perennemente oscuro ma aspira a essere salvato, nella luce». ⁵¹ Per Zambrano, «la filosofia moderna ha reciso il legame con le [...] viscere, con la materia oscura della condizione creaturale». ⁵² Pereira rintraccia «nel suo tentativo di dare voce ad una "ragione poetica" che ristabilisca il nesso fra la vita e la parola attraverso un'opera di trasformazione» ⁵³ una speciale consonanza con l'alchimia.

L'alchimia assume notevole rilevanza anche in un testo fondamentale della critica femminista alla scienza: *Sul genere e la scienza* di Evelyn Fox Keller, la quale indica, nell'alchimia «l'esempio di quella comunanza (o meglio comunione) fra mente e natura, senza cui non può darsi conoscenza efficace». ⁵⁴ Secondo Pereira si può dunque ravvedere nell'alchimia «una modalità di conoscenza fondata sul riconoscimento dell'appartenenza reciproca di umanità e natura, e della responsabilità che consegue ad ogni intervento di trasformazione. [...] una rilettura del sapere alchemico può permettere un'apertura dell'immaginario che consenta di andare oltre il paradigma scientifico e tecnologico della modernità, per elaborare un modello di azione alternativo». ⁵⁵

49 Ivi, p. 284.

50 Maria Zambrano, *Cuadernos del Norte*, 1986, cit. in ivi, p. 285.

51 Trad. it. di E. Laurenzi in *Maria Zambrano. Pensatrice in esilio*, in "aut aut", 279 (1997), pp. 125-134, cit. in Michela Pereira, *Arcana Sapienza*, cit., p. 285.

52 Michela Pereira, *Arcana Sapienza*, cit., p. 285.

53 *Ibidem*.

54 Ivi, p. 286.

55 Ivi, p. 287.

L'alchimia, nel terzo millennio, si fa dunque portatrice di una coscienza capace di affermare una visione del mondo diversa da quella imposta dalla cultura occidentale. Si tratta di una coscienza femminile che, come precisa Pereira, non è la coscienza delle donne, ma un tipo di coscienza «inedita e *in fieri*» aperta agli uomini e alle donne, in grado di valorizzare «la dualità originaria dell'umanità e, in termini junghiani, il portato simbolico dell'archetipo della *coniunctio*, che potrebbe essere nutrimento di una trasformazione in grado di mettere fine alla separazione fra mente e natura e al dominio del soggetto sull'oggetto». ⁵⁶

Pereira, facendosi interprete di una sotterranea necessità di trasformazione che possa condurre alla creazione di una soggettività non separata dalla propria origine, offre la possibilità di ripensare il particolare rapporto che intercorre tra io e mondo, tra mente e natura che gli alchimisti, con la loro ricerca, miravano a rafforzare e a perpetuare, ma che la cultura occidentale, basata sulla scissione e sull'unilateralità, sembra aver ormai definitivamente spezzato.

56 Michela Pereira, *Sapienza e mistero*, cit., p. 153.

